

Le *mana*, marque d'une transmission symbolique

Tabou et topique de la Polynésie française

Céline Hervé-Bazin

Docteur en Sciences de l'Information et de la Communication

Chercheur associé GRIPIC/ CELSA

« Pleurez, malheureux Otaïtiens, pleurez, mais que ce soit de l'arrivée et non du départ de ces hommes ambitieux et méchants. Un jour vous les connaîtrez mieux. Un jour ils reviendront le morceau de bois¹ que vous voyez attaché à la ceinture de celui-ci dans une main, et le fer qui pend au côté de celui-là dans l'autre, vous enchaîner, vous égorger ou vous assujettir à leurs extravagances et à leurs vices. Un jour vous servirez sous eux, aussi corrompus, aussi vils, aussi malheureux qu'eux. Mais je me console, je touche à la fin de ma carrière et la calamité que je vous annonce, je ne la verrai point. Ô Otaïtiens, ô mes amis, vous auriez un moyen d'échapper à un funeste avenir, mais j'aimerais mieux mourir que de vous en donner le conseil. Qu'ils s'éloignent et qu'ils vivent. »²

En 1771, Diderot pose un postulat toujours d'actualité autour du défi de la transmission de la culture sacrée polynésienne. Le vieil homme préfère mourir que de donner conseil. Ce refus de transmettre est toujours présent à Tahiti où prime la vertu du mérite et de l'expérience acquise par soi-même. Cette transmission refusée a un double statut ; elle est à la fois sacralisée et secrète au point d'être fantasmée et recherchée affirmant une identité qui s'expose dans l'alcôve de l'initié. Elle est également questionnée et remise en question en particulier par les jeunes générations qui appellent à la transmission sous la menace de voir disparaître la culture polynésienne. Appelant à lever la chape de l'interdit, le regain identitaire et culturel polynésien récent souhaite faire revivre l'être polynésien à la lueur de la modernité. Dans cette vague de reconquête, le *mana* enserme nombre des attributs des enjeux de la

¹ Un crucifix.

² Diderot (1796) *Supplément au voyage de Bougainville ou Dialogue entre A. et B. sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas*, Opuscules philosophiques et littéraires, la plupart posthumes ou inédites, Paris: imprimerie du Chevet. En ligne sur le site de l'UQAC http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html (consulté le 5 juin 2019).

transmission de la société polynésienne moderne. Surinvesti par les Européens devenu « mot-*mana* »³ et « machin-mot, »⁴ le *mana* fait figure de tabou, interdit et objet de peur. Reconstitué par le marketing récent, le *mana* agit comme un topique, versant conscient et inconscient des lieux communs de la transmission polynésienne.

Au cœur de la campagne de communication et marketing de l'Office du Tourisme depuis 2016, le *mana* illustre les composantes d'un mot-marque, d'un mot-topique, d'un « mot-*mana* » folklorisé et transmis par le lissage culturel d'une identité polynésienne reconstruite par les Occidentaux. Mot-marque, le *mana* transmet des valeurs, une identification et mobilise autour de lui. S'il ne dispose pas de l'attribut direct des marques (produit, packaging, slogan), il évolue comme la marque d'un pays à travers la campagne de Tahiti Tourisme au service d'une culture polynésienne qui s'expose.⁵ Mot-topique, il resserre un certain nombre de stéréotypes et d'imaginaires en circulation à la fois dans la société et à la fois sur l'espace public. Mot-*mana*, nous chercherons à interroger la trivialité⁶ de ce mot devenu objet culturel afin d'avancer la thèse d'un *mana*-médium.

Le *mana*, topos fantasme d'un « machin-mot »

Selon le dictionnaire de l'Académie tahitienne en première entrée, le *mana* signifie « puissant, fort, qui a de l'autorité. » Cette vision

³ En 1975, Roland Barthes évoque le mot-*mana* comme un mot « corps », un mot qui englobe tout, « signifiant occupant la place de tout signifié ». Mathieu Quet instaure en 2014 dans son article que le principe même du mot-*mana* barthésien exerce un pouvoir tel qu'il peut « légitimer n'importe quelle analyse. »

⁴ Claude Lévi-Strauss est célèbre pour avoir interrogé le sens donné au terme *mana* qualifié de « truc » ou « machin » dans son introduction à l'œuvre de Marcel Mauss (1949). Pour l'anthropologue, ce mot polynésien détient une « valeur symbolique zéro », « c'est-à-dire un signe marquant la nécessité d'un contenu symbolique supplémentaire à celui qui charge déjà le signifié. » (Lévi-Strauss, 1989 : p. L. cité par Marcel Quet). Nous rapprochons « machin-mot » en miroir à l'expression mot-*mana* pour signaler que si le *mana* paraît un mot valise aux yeux de Claude Lévi-Strauss ou Roland Barthes, il existe de nombreux autres mots vidés de leur sens à l'ère de l'hyper médiation sémantique et de la trivialité des objets culturels.

⁵ Classification en référence aux travaux de Jean-Noël Kapferer en particulier, son analyse de l'évolution des marques à travers l'exemple de la marque « France » qu'il qualifie de « marque-pays » dans Kapferer, J.-N. (2011) France : Pourquoi penser marque ? *Revue française de gestion*, 2011/9-10 (n°218-219), p.15.

⁶ Nous faisons référence à l'ouvrage *Penser la trivialité* de Yves Jeanneret qui désigne la trivialité selon son étymologie latine, un carrefour. La notion fait référence au cheminement et à la circulation des êtres culturels à la fois objet et texte. Il s'intéresse à la circulation créative des objets culturels, ce qui permet d'analyser les caractères « mixtes d'objets, de représentations, et de pratiques. » La trivialité souligne la réappropriation faite par l'exercice des échanges de communication et de transmission. Nous retenons particulièrement le caractère médiologique de la trivialité interrogeant la médiation symbolique et la construction des référentiels culturels. Dans *Critique de la trivialité*, l'enseignant-chercheur développe la capacité de certains de ces objets culturels à atteindre davantage d'espaces publics. Pourquoi certains objets culturels s'imposent-ils par rapport à d'autres ? L'auteur évoque une *doxa* des modalités triviales. L'auteur qualifie la succession et l'accélération de la diffusion des objets triviaux à l'aune de l'économie et l'industrialisation des médiations culturelles actuelles. Selon nous, cette idée favorise la transformation d'objet comme le *mana* en « choses » réduisant la capacité médiatrice du *mana* bel et bien vidé de son contenu.

renvoie à la définition la plus souvent retrouvée dans les dictionnaires transmis par les missionnaires. John Davies le traduit en 1851 par « pouvoir » dans son dictionnaire *Tahitian and English Dictionary*⁷ ou encore, Etienne Tepano Jaussen le définit par puissance ou « être influent » en 1861.⁸ Cette notion est également rapportée par Ernst Dieffenbach, dont l'ouvrage *Voyages en Nouvelle Zélande* est à l'origine de la première définition du *mana* publiée dans le très réputé dictionnaire *Oxford English Dictionary*. Cité comme source pour l'étymologie du mot⁹, le médecin et explorateur allemand circonscrit le *mana* comme « pouvoir, autorité. »¹⁰ Cette force autoritaire a un statut sacré, un *tapu* devenu tabou, interdit car réservé à quelques élus. Ce *mana* qui punit impose l'idée d'une loi divine autoritaire s'exerçant sur les hommes.

Dans *Tahiti aux temps anciens* de Teuira Henry surgit une autre conception du *mana*. Le mot est associé à un lieu historique situé à Raiatea, l'île sacrée.¹¹ L'article relate des événements surnaturels autour de pierres chargées de mystère. Ce caractère magique se retrouve chez Marcel Mauss au fil de ses travaux sur le don et sur la magie.

« En somme, ce mot (*mana*) subsume une foule d'idées que nous désignerions par les mots de : pouvoir de sorcier, qualité magique d'une chose, chose magique, être magique, avoir du pouvoir magique, être incanté, agir magiquement ; il nous présente, réunies sous un vocable unique, une série de notions dont nous avons entrevu la parenté, mais qui nous étaient, ailleurs, données à part. Il réalise cette confusion de l'agent, du rite et des choses qui nous a paru être fondamentale en magie. »¹²

⁷ Davies, J. (1851) *Tahitian and English Dictionary*, Papeete: Edition Haere Po No Tahiti, édition 1984.

⁸ Jaussen, T. (1861) *Dictionnaire de la langue polynésienne*, Papeete: Société des Études Océaniques, édition 2013.

⁹ CNRTL « *Mana* : Étymol. et Hist. 1902-03 (H. Hubert et M. Mauss, *Théorie générale de la Magie* ds *L'Année sociol.* t. 7, p. 98). Mot māori, introduit prob. par l'intermédiaire de l'angl. (1843, E. Dieffenbach) » En ligne sur le site du CNRTL <https://www.cnrtl.fr/etymologie/mana>, consulté le 4 juin 2019.

¹⁰ Dieffenbach, E. (1843) *Travels in New Zealand*, vol. 2, p. 371. Cité par Morris, E. E. (1898) *Austral English: a dictionary of Australasian words phrases and usages, with those Aboriginal-Australian and Maori words which have become incorporated in the language and the commoner scientific words that have had their origin in Australasia*, London: MacMillan et par Smith, J.Z. (2004) *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago: University of Chicago.

¹¹ Henry, T. (1928) *Tahiti aux temps anciens*, Papeete: Société des Océanistes, édition 1993.

¹² Mauss, M., & Hubert, H. (1902-1903) *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, T. 7, p. 1-146. En ligne sur le site de l'UQAC dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales en ligne », http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, http://misraim3.free.fr/divers/esquisse_d_une_theorie.pdf, consulté le 05 juin 2019.

Marcel Mauss s'appuie sur les propos de Robert H. Codrington considéré comme le « père du *mana*. » Premier ayant rapporté sur ce qu'il a associé à une pratique religieuse, l'anthropologue et pasteur anglais qualifie le *mana* de « croyance autochtone dans la magie. »¹³ Il la retrouve dans les nombreuses pratiques des Mélanésiens : pêche, pierre, chant, l'eau bue ou traversée, etc.

« C'est le *mana*. (...) C'est un pouvoir ou une influence loin d'être physique, elle est plutôt surnaturelle mais elle se manifeste dans le corps ou en toute forme de pouvoir qu'un homme peut détenir. Le *mana* est fluide, il est présent en toute chose ou presque ; les esprits qu'ils soient des âmes désincarnées ou des êtres surnaturels le possèdent et peuvent le transmettre ; il est à la source des êtres même s'il peut se manifester à travers l'eau, les pierres ou les os. L'ensemble de la religion mélanésienne consiste à s'approprier ce *mana* ou à l'utiliser à son profit - la religion est ici à comprendre comme un ensemble de pratiques, de prières et de sacrifices. »¹⁴

Posé dans ce caractère magique dense, complexe et incarné par un seul mot, le *mana* génère une querelle scientifique au sein de la société anthropologique et sociologique européenne. Roger Keesing oppose à Robert H. Codrington son interprétation du *mana* au nom de la préservation de la culture *māori*, ouvrant une deuxième trajectoire de la diffusion du concept au sein de la communauté scientifique.¹⁵ Cette fluidité conceptuelle est notamment synthétisée par plusieurs auteurs dans un effort de rationalisation de ce *mana* insaisissable. En 1940, Raymond Firth résume ainsi les définitions apportées par les différents penseurs de ce mot historique :

« Le *mana* a été transmis par : un pouvoir surnaturel, une influence (Codrington) ; un pouvoir magique ; une force psychique (Marett) ; une force religieuse interpersonnelle ; un principe totémique (Durkheim) ; une force divine (Handy) ; un effet ; un miracle ; une autorité ; un prestige ; etc. (Tregear) ; une vérité (Hocart). »¹⁶

¹³ Codrington, R. (1891) *Melanesian anthropology and folklore*, Oxford: Clarendon Press. Traduction de la phrase "Native belief in magic", p. xii. Version digitalisée en 2015 accessible en ligne : <https://archive.org/details/b21936171/page/122>, consulté le 15 août 2019.

¹⁴ Codrington, R. H. (1891) *The Melanesians: studies in their anthropology and folklore*, Oxford: The Clarendon Press, p. 119. Version digitalisée accessible en ligne : <https://archive.org/details/b21936171>, consulté le 5 juin 2019.

¹⁵ Thorgeir, K. (2013) Codrington, Keesing, and Central Melanesian *mana*: Two Historic Trajectories of Polynesian Cultural Dissemination: Becoming like the state: ethnographic perspectives on the state and indigenous sovereignty in Oceania, *Oceania*, Vol. 83, No 3, p. 316-327.

¹⁶ Firth, R. (1940) The analysis of *mana*: an empirical approach, *The Journal of the Polynesian Society*, Vol. 49, no. 4 (196), Décembre 1940, p. 484.

Le résultat de cette querelle scientifique aboutit à déclassifier le *mana* dans une forme d'acception religieuse. Pour Mircea Eliade, l'article de Robert Ranulph Marett symbolise une construction par les anthropologues du début du XX^{ème} siècle selon laquelle le *mana* serait une forme primaire de la religion. Le *mana* s'avère être « un sentiment de terreur mystérieuse et d'étonnement provoqué par la confrontation avec un pouvoir impersonnel. » La définition est convaincante pour l'époque au point que ce « cliché » soit accepté par la société savante¹⁷, une approche que Mircea Eliade interroge rappelant le caractère structurant de la magie avant l'arrivée des religions.

Plus récemment, Nicolas Meylan a opposé deux conceptions du *mana*, celle portée par l'étude de la linguistique et de l'ethnographie des peuples polynésiens et mélanésiens et celle divulguée par différentes disciplines occidentales s'interrogeant sur la religion. Il note le rôle « protéiforme » s'accordant sur le statut du mot en tant que « catégorie à caractère universel. »¹⁸ Quand Claude Lévi-Strauss associe le *mana* à un « machin », il exprime l'impossibilité de traduire la richesse de cette notion englobante pour en dénoncer le caractère flou, synonyme de soumission.

« Ce signifiant flottant, qui est la servitude de toute pensée finie (mais aussi le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique), bien que la connaissance scientifique soit capable, sinon de l'étancher, au moins de le discipliner partiellement. »¹⁹

Pour preuve, le mot est tellement vulgarisé dans ce vide et trop plein de sens qu'il est devenu « mot-*mana* », un mot totalitaire et symbolique dont Roland Barthes, sémiologue adepte des décryptages résume sa fonctionnalité et ses multiples statuts.

« Dans le lexique d'un auteur, ne faut-il pas qu'il y ait toujours un mot-*mana*, un mot dont la signification ardente, multiforme, insaisissable et comme sacrée, donne l'illusion que par ce mot, on peut répondre à tout ? »²⁰

¹⁷ « On croit encore dans bien des cercles que le *mana* représente le premier stade de la religion. » Mircea, E. (1969) *La nostalgie des origines*, Paris: Éditions Gallimard, édition 1971, p. 35.

¹⁸ Expression faisant référence aux travaux de Robert Marett (1916) citée par Meylan, N. (2017) *Mana. A History of a Western Category*, Pays-Bas: Brill, p. 35.

¹⁹ Lévi-Strauss, C. (1949) « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » dans Mauss, M. (1950) *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presse universitaire. Texte accessible en ligne : http://palimpsestes.fr/textes_philo/levi_strauss/surmauss.pdf, consulté le 5 juin 2019.

²⁰ Barthes, R. (1975) *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris: Seuil, collection « Écrivains de toujours », p. 133 cité par Jouve, V. (2016) *Réflexion et métaphore chez Roland Barthes, Carnets* [En ligne], *Deuxième série – 6*, accessible en ligne : <http://journals.openedition.org/carnets/761>, consulté le 19 avril 2019.

A bien y regarder, la notion revêt ce caractère sacré insaisissable pour les penseurs occidentaux chargés de qualifier une religion. Selon Mircea Eliade, le *mana* est la magie qui « précède la religion » et cite les travaux de James George Frazer, Sigmund Freud ou Emile Durkheim sur le *mana* pour confirmer le caractère structurant du *mana* qui représente « la manifestation initiale de la vie religieuse. »²¹ Missionnaire des idées, leurs perceptions chassent toutes formes de croyances animistes et renient une réalité qu'ils refusent que d'autres reconnaissent pourtant. James Cook dans ses journaux de bord évoque un « pouvoir spirituel » et le pouvoir charismatique associé au statut du chef au sujet du Roi de Hawaï.²² L'étymologie sanskrit évoquée par Bob Putigny rapproche le *mana* du registre de ces croyances.

« Il est possible qu'il (le *mana*) provienne du sanskrit "Man" qui signifie "penser". Chez un être, le *mana* est à la fois l'émanation et la qualité de l'âme. »²³

Manas en sanskrit signifie l'esprit, racine latine de *mens.* et de *mind* en anglais. Dans l'hindouisme, le *Māna* est une unité de mesure du corps et par extension, un « onzième organe » intégré au *karma* et au *jñāna* permettant de créer ce que l'on désire. Le *māna* est une force d'attraction et de manifestation. Le *Mana-u* se rapporte à la conception ou esprit de Dieu, il est associé aux *Lois du Manu* à l'origine des religions indiennes et un des textes les plus anciens au monde. Cette racine de *man*, *mana*, *manu* transmet une vision profonde de l'univers et de la place de l'Être.

Selon Edgar Tetahiotupa²⁴ qui s'appuie sur le schéma sémantique de Roger Kessing et l'ouvrage de Raymond Firth, le *mana* partage la même racine que *manu*, l'oiseau en tahitien. Que symbolise l'oiseau si ce n'est la connexion au ciel et le divin dans de nombreuses traditions ? L'anthropologue polynésien évoque le rite du *Tangata manu* comme la désignation de l'homme pouvoir par la communauté, symbole d'une organisation sociale autour de cette énergie sacrée régulant les hommes entre eux. Edgar Tetahiotupa aboutit sur la définition du *Dictionnaire Illustré de la Polynésie* qui qualifie le *mana* de « pouvoir surnaturel que possédaient autrefois en Polynésie

²¹ Mircea, E. (1969) *La nostalgie des origines*, Paris: Editions Gallimard (1971), p. 37

²² Divers travaux citent le journal de James Cook qui a introduit les concepts de tabou et *mana* dans la littérature occidentale. Il évoque un « pouvoir spirituel » selon le site de la Société Cook accessible en ligne : <https://www.captaincooksociety.com/home/detail/the-first-king-of-hawaii>, consulté le 19 avril 2019.

²³ Putigny, B. (1975) *Le mana ou le pouvoir surnaturel*, Paris: Editions Avant & Après, réédition 1993.

²⁴ Entretien datant de janvier 2018 avec référence à l'article « *Mana-Manu* » rédigé par Edgar Tetahiotupa, non publié à ce jour.

surtout les grands chefs et *tahu'a*, mais parfois des objets inanimés. »²⁵ Ce *mana* était transmis de deux manières principales, le sang et l'adoption. La transmission opérée était plus ou moins forte en fonction de l'identité du porteur. Le *mana* d'un roi ou d'un prêtre était considéré plus puissant. Le statut dans la société déterminait ce *mana*, cette protection et ce pouvoir dont peut jouir une personne, un lieu ou un objet.

Ce *mana* s'accumule à l'image du *mana* des jeux vidéo qui exploite pleinement les ressorts « magico-religieux »²⁶ pour fidéliser à son univers symbolique tout en rattachant à une réalité à laquelle le joueur a besoin de s'accrocher. La racine anglaise de *mana* rapproche de « la manne », la protection divine. « En anglais, *manna* (est) donnée par Dieu pour nourrir les Hébreux dans le désert. »²⁷ Assimilé au récit biblique de l'Exode, le *mana* régit l'organisation sociale et invisible. Pour Nicolas Meylan, le joueur se voit assimilé au même système de croyances pratiquant un jeu symbolique aux vertus indéniablement magiques et religieuses. Ici, le *mana* resserre autour de lui une religion ancestrale dotée de rites interdits par les missionnaires et les colonisateurs.

Le *mana*, signifiant et signifié d'une transmission *taboue*

Pour beaucoup de Tahitiens, le *mana* « d'origine » est associé à la magie noire et aux esprits des morts hantant des lieux. Plusieurs évoquent les sorts, les fantômes malfaisants ou les manifestations de la colère des esprits. Un des exemples les plus connus est le *marae* dont il ne faut pas déplacer les pierres sous peine d'être hantés par les revenants. D'autres évaluent une personne à travers un bain à base de *noni*.²⁸ Si le bain est noir, la personne porte des stigmates des démons et sa santé est en danger. Simone Grand dresse un tableau complet des pratiques et des croyances dans son ouvrage *Tahu'a, Tohunga, Kahuna: Le monde des soins traditionnels (Culture océanienne)*. Si

²⁵ Merceron, F. (1988) *Dictionnaire Illustré de la Polynésie / Te 'Aratai o Porinetia*, Tahiti: C. Gleizal / Editions de l'Alizé, p. 24.

²⁶ Expression employée par Robert Marett, « *Mana* est le terme le mieux adapté pour exprimer la valeur magico-religieuse telle qu'elle se réalise dans et au moyen du rite. (Marett, 1916, 375, 379) », citée par Nicolas Meylan, le caractère magico-religieux extraie le *mana* de toutes formes d'évaluation scientifique, « puisqu'il ne fait que transcrire une expérience vécue non rationnelle. » Meylan, N. (2013) Magie numérique, magie anthropologique, *Les cahiers du numérique*, 2013/3, vol. 9, p. 20, 24.

²⁷ « Les concepteurs de jeux ayant mobilisé le *mana* l'ont fait parce que leurs jeux, et non les plateformes pour lesquelles ils concevaient, l'exigeaient. En premier lieu, le *mana* en tant que ressource (*i.e.* « points de magie ») permet de contrôler l'usage de la magie dans un laps de temps donné. (...) Le *mana* permet ainsi de rendre cohérent et prédictible l'usage de la magie dans le jeu. » Ibid, p. 32-33.

²⁸ *Morinda citrifolia* ou *nono*, arbuste tropical dont les fruits sont fréquemment utilisés pour leurs vertus médicinales en Polynésie.

les savoirs de la tradi-médecine survivent, les croyances autour des esprits sont toujours présentes dans la Polynésie actuelle. Cette magie renvoie à une conception duale du monde. Dans *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Marcel Mauss expose la bipolarité du *mana* en tant que magie blanche et magie noire.

« Il est susceptible de se spécialiser : il y a du *mana* à rendre riche et du *mana* à tuer. Les *mana* génériques reçoivent même des déterminations encore plus étroites : aux îles Banks, il y a un *mana* spécial, le *talamatai*, pour certaines façons d'incanter, et un autre pour les maléfices faits sur les traces des individus. »²⁹

Sa définition de la magie pose cette double tension entre sacrifice et maléfice instaurant les rites, les croyances, les interdictions, etc. comme des éléments socialement acceptables voire placés au cœur des pratiques sociétales. Si la magie et la religion s'opposeraient dans leur finalité, elles fonctionneraient avec les mêmes caractéristiques.

« Ces deux extrêmes forment, pour ainsi dire, les deux pôles de la magie et de la religion : pôle du sacrifice, pôle du maléfice. Les religions se créent toujours une sorte d'idéal vers lequel montent les hymnes, les vœux, les sacrifices et que protègent les interdictions. Ces régions, la magie les évite. Elle tend vers le maléfice, autour duquel se groupent les rites magiques et qui donne toujours les premières lignes de l'image que l'humanité s'est formée de la magie. Entre ces deux pôles, s'étale une masse confuse de faits, dont le caractère spécifique n'est pas immédiatement apparent. »³⁰

Dans ce flou se place le *mana*, ce fluide mystérieux et occulte qui serait à l'origine de pouvoirs surnaturels. Il exprime pour Marcel Mauss, « l'existence occulte »³¹ accordant à cette énergie sacrée insaisissable, un statut social fort et une plasticité signifiante – celle-là même qui a tant fasciné le monde académique. Selon Magali Bailliot citant les travaux de Georges Dumézil, le *mana* serait équivalent au *numen*, « une forme primitive de la religion romaine alors fondée sur un pouvoir obscur et inexplicable. »³²

²⁹ Mauss, M., & Hubert, H. (1902-1903) *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, T. 7, p. 1-146. En ligne sur le site de l'UQAC dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales en ligne », http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, http://misraim3.free.fr/divers/esquisse_d_une_theorie.pdf, consulté le 05 juin 2019, p. 69.

³⁰ Ibid, p. 13.

³¹ Ibid, p. 74.

³² Bailliot, M. (2010) *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine : Archéologie des rituels et des images*, Paris: Hermann, p. 13.

Cette magie noire est aujourd'hui intégrée au panthéon des mythes, du folklore et des superstitions populaires.

« Dès lors, on peut reprendre l'idée de Mauss suivant qui les faits religieux dépassent les systèmes religieux en partie au moins autonomisés (religion *stricto sensu*) pour englober un ensemble plus vaste dont la magie, la sorcellerie, la divination, l'astrologie, les superstitions et une partie de la culture populaire (folklore) (religion *largo sensu*) font partie. »³³

Héritier d'un folklore religieux ou magique, le *mana* peut-il être transmis sans nécessairement dénaturer son héritage ? Magie noire, le *mana* porte les caractéristiques de l'identité polynésienne d'antan et cristallise des liens secrets fortement fédérateurs. Michel Foucault relève la fonction symbolique que la magie opère, elle conserve croyances et pratiques qui rassemble la communauté.

« L'acte magique lui-même, la réalisation de cette virtualité n'est possible que par le contexte social de croyances et d'affirmation magique, qui se fait le porteur de l'intention magique.

'Derrière le magicien et son bâton, il y a l'anxiété du village en quête de sources'. »³⁴

L'anthropologue anglais Jeremy MacClancy approfondit le statut des notions du *mana* en tant que facteur cognitif puissant ancrant les caractéristiques des cultures mélanésiennes. Le *mana* forme des relations nominales entre les catégories et sert de métaphore explicite et symbolique du mode de vie des Mélanésiens. Il rappelle combien le *mana* est devenu négatif avec l'introduction de la religion installant des croyances opposées entre la parole de la religion et les pratiques anciennes dont le *mana* serait le symbole. Jeremy MacClancy considère que le pouvoir du *mana* a été exagéré. Le *mana* est devenu nocif à mesure que les nouvelles croyances de la communauté s'ancrent. A force de persuasion, le *mana* change en objet fantasmé, un objet de récits surnaturels lui accordant un statut quasi-légendaire. Il est construit dans toute sa panoplie de pouvoir maléfique. Radié des us et coutumes, les pratiques communautaires religieuses pourtant apparentée dans la forme aux anciennes pratiques du *mana* sont seules autorisées. La capacité structurante du *mana* pour organiser la société est perdue au profit du dispositif religieux. Nous considérons que le *mana* devient ici un objet trivial, un mot et

³³ Gauthier, F. (2010) Mauss et la religion. L'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille (et leur dépassement par Mauss), La Découverte, *Revue du Mauss*, 2010/2, (n°36), p. 121.

³⁴ Foucault, M. (2017) La magie – Le fait social total, *Revue Zilsel*, Éditions du Croquant, 2017/2, p. 306. Article accessible en ligne : www.cairn.info/revue-zilsel-2017-2-page-305.htm, consulté le 5 août 2019.

une inscription scripturaire qui va peu à peu circuler dans les autres champs de la société et perdre la sacralité de son acception originelle.

Dans le cas de la Polynésie contemporaine, le *mana* est en effet associé à la magie noire, condamné au silence et pourtant, connu de tous. D'un côté, parler de *mana* est un interdit et entraîne des réactions très violentes contre le *mana* devenu contradictoire avec la pratique religieuse. D'un autre côté, le *mana* est fantasmé comme une pratique sacrée revêtant l'origine même de l'identité *mā'ohi* « d'avant la colonisation. » Ce *mana* est associé à des rituels réservés à une communauté tahitienne spécifique. Ces « gardiens d'un *mana* sacré » s'affirment comme porteurs des traditions et de la culture polynésienne au contraire d'un peuple tahitien devenu religieux, mélangé et multiethnique. Dans cette sphère de la tradition secrète, le *mana* est bel et bien resté une catégorie de pensées identifiées et collectivement partagées.

« La notion de *mana*, comme la notion de sacré, n'est en dernière analyse que l'espèce de catégorie de la pensée collective qui fonde ces jugements, qui impose un classement des choses, sépare les unes, unit les autres, établit des lignes d'influence ou des limites d'isolement. »³⁵

Ce « classement des choses » relègue le *mana* à un objet collectif à la fois impossible et interdit à transmettre et à la fois, fondamental et originel. Le *mana* est à ce titre, une force qui n'appartiendrait qu'aux Polynésiens. Cette complémentarité est exposée par Robert Lloancy dans *James Cook et le tabou. Origine d'une notion*. L'auteur place le *mana* et le tabou comme deux notions complémentaires, rappelant que le *tapu*, à l'origine du mot « tabou », signifie le sacré. En deuxième entrée du Dictionnaire tahitien de l'Académie tahitienne (*Fare Vana'a*), le *tapu* désigne le sacrifice humain offert à '*Oro*³⁶ une pratique interdite avec l'arrivée des explorateurs européens puis par les missionnaires et enfin, l'Etat régalien. En tant que concept fondamental rapporté par James Cook, le *tapu* est devenu le tabou, l'interdit. Pour Robert Lloancy, le *tapu* structure la société et pose les limites nécessaires pour organiser la vie collective. Chez Sigmund Freud, le tabou interdit l'inceste. Ce *tapu* est bel et bien sacré mais non divin, « le mot tabou est encore appliqué à d'autres limitations

³⁵ Mauss, M., & Hubert, H. (1902-1903) *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, T. 7, p. 1-146. En ligne sur le site de l'UQAC dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales en ligne », http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, http://misraim3.free.fr/divers/esquisse_d_une_theorie.pdf, consulté le 05 juin 2019, p. 74.

³⁶ *Oro* est considéré comme le dieu de la guerre, le dieu le plus puissant du panthéon tahitien, son culte est moins important dans les autres mythologies polynésiennes.

rituelles, mais on ne devrait pas considérer comme tabou ce qui peut être rangé plutôt parmi les prohibitions religieuses. »³⁷

Le tabou inscrit un certain nombre de limites dont la protection des chefs, des prêtres et des objets chargés de *mana*, il protège « les faibles femmes, enfants, hommes en général, contre le puissant *Mana* (force magique) des prêtres et des chefs. »³⁸ En tant que tel, le *mana* est complètement refusé car païen avec la mise en place du Protectorat français qui souhaite gouverner Tahiti. « Les rois/prêtres/magiciens, des *ari'i-tahu'a*³⁹, affiliés aux dieux créateurs et détenteurs de *mana* »⁴⁰ sont dangereux pour le séculier et le régulier. « La rupture totale » est obligatoire avec les deux pouvoirs qui colonisent et convertissent Tahiti. Coupé du divin, le *mana* devient impossible à transmettre si ce n'est réduit à un « classement de choses » et contraint à une trivialité de mot vide car vidé de son sens. Le mot-*mana* ouvre la voie au topisme et à l'utopisme de l'identité tahitienne et des mythes reconstruits de la Nouvelle Cythère.

« Ce mot-*mana*, mot vide, riche et surinvesti renvoie à la religion ou selon François Gauthier, aux enjeux épistémologiques soulevés par les travaux de Marcel Mauss autour de « la topique et de l'énergétique. »⁴¹

Le *mana*, topique et utopique tahitien

Topisme, lieu consacré du *topos* et rattaché à topique, lieu protégé par un Dieu dans l'Antiquité, désigne cet espace linguistique chargé de lieux communs. Chez Aristote, les topiques permettent d'exercer la rhétorique et la logique du raisonnement où se différencie la définition et la dénomination commune. Pour François Gauthier, cette association recoupe l'herméneutique de Paul Ricoeur plaçant le

³⁷ Freud, S. (1912) Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs. *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Vienne: Hugo Heller & Cie., traduit de l'Allemand avec l'autorisation de l'auteur en 1923 par le DR. S. Jankélévitch, Paris : Payot. En ligne sur le site de l'UQAC dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales en ligne », http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, <https://www.anthropomada.com/bibliotheque/Sigmund-FREUD.pdf>, consulté le 5 août 2019.

³⁸ Ibid, p. 21-22.

³⁹ Gauthier, F. (2010) Mauss et la religion. L'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille (et leur dépassement par Mauss), La Découverte, *Revue du Mauss*, 2010/2, n°36, p. 113.

⁴⁰ Perez, C. (2008) Christianisation, phénomènes de cumul et de rejet du « sacré missionnaire » en Polynésie orientale au moment de la rencontre, *Histoire et missions chrétiennes*, 2008/2, n°6.

⁴¹ Gauthier, F. (2010) Mauss et la religion. L'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille (et leur dépassement par Mauss), La Découverte, *Revue du Mauss*, 2010/2, n°36, p. 112.

potentiel inconscient et l'enjeu symbolique dissimulé par le « topique » et « l'énergétique. » Ces deux termes posent l'enjeu d'un *mana* sacré. Le « topique » et « l'énergétique » établissent des catégories, des formes inconscientes et une force symbolique que l'œuvre de Marcel Mauss replace à travers son essai sur le don. L'auteur reprend Camille Tarot qui identifie trois systèmes de don qui seraient présents dans tous les grands systèmes du religieux. En premier lieu, la circulation verticale entre l'autre-monde et notre monde ; puis, la hiérarchie du don par l'horizontalité instituant une classe dominante ; et enfin, un système longitudinal par la transmission aux descendants.⁴² Ces trois systèmes se retrouvent dans l'organisation de la société polynésienne ancestrale où le *mana* se place au centre des enjeux de la transmission du/des pouvoirs.

Notre étude souligne combien le topique du *mana* révèle une définition floue, surinvestie et surinterprétée par les regards des explorateurs et scientifiques occidentaux. La dénomination commune souligne un *mana* riche de cette étendue de propos. En y cherchant bien et notamment sur les moteurs de recherche actuels, le *mana* est à la fois un *token*, monnaie virtuelle très populaire ; un nom pour des villes et des rivières ; un groupe de rock mexicain... Bref, ce mot s'illustre par son éclectisme sémantique. Serti à Tahiti, le *mana* se réfère à un impalpable souvenir douloureux et secret. Il fait figure de dernier bastion non investi par les systèmes culturels occidentaux. Le *mana* est « en chaque Tahitien. » Une réalité exploitée par l'Office du Tourisme en 2016 à des fins marketing.

« Le *mana*, c'est cette énergie vitale, cette force spirituelle qui nous entoure. Vous pouvez le voir, l'entendre, le toucher et le goûter. Attardez-vous encore et là, vous sentirez s'élever son parfum envoûtant. Il n'est aucune autre destination en ce monde où le *mana* est aussi présent, aussi accessible, autant ressenti, autant honoré qu'ici même. »⁴³

En lançant cette nouvelle campagne touristique centrée sur le slogan « Tahiti, les îles du *mana* », Tahiti Tourisme⁴⁴ définit le *mana* comme une « énergie vitale » et « force spirituelle ». Il décline le *mana* autour des cinq sens. Pourtant facile à exploiter pour les opérateurs du secteur, une faible réappropriation du *mana* dans les produits et les expériences touristiques est constatée quatre ans après. Utilisés par quelques jeunes prestataires touristiques, l'affichage du

⁴² Gauthier, F. (2010) Mauss et la religion. L'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille (et leur dépassement par Mauss), La Découverte, *Revue du Mauss*, 2010/2, n°36, p. 121-122.

⁴³ Tahiti Tourisme (2016) « Les îles du *Mana* », spot publicitaire vidéo, durée 2'51, publié sur YouTube le 21/01/2016, <https://www.youtube.com/watch?v=VlahMILZeI0>, consulté le 4 juin 2019.

⁴⁴ Équivalent de l'Office du Tourisme. Le GIE Tourisme a changé son nom en 2005 par GIE Tahiti Tourisme puis est devenu Tahiti Tourisme en mai 2017.

mana comme argument touristique suscite des réactions négatives qui renvoient à l'interdit religieux et l'effacement culturel mené du XVII^{ème} au XX^{ème} siècles. Une enquête menée auprès de plus de 200 personnes⁴⁵ révèle craintes, moqueries et refus de cette approche de communication. Le flou sémantique instauré par l'héritage académique et religieux cristallise à la fois angoisses et fierté. Pour certains interrogés, cette campagne pourrait « attirer le mauvais œil » et suppose d'être prudents. Plusieurs ont déclaré qu'il fallait arrêter d'utiliser ce mot conférant au *mana* le statut de « celui-dont-on-ne-doit-pas-prononcer-le-nom. »

Plus profondément, la résurrection marketing du *mana* réédite le mythe du bon sauvage accompagné d'une vision éthérique d'un *mana* assimilé à un paganisme primaire qu'aurait pratiqué les anciens Polynésiens. Plus important encore, la campagne de Tahiti Tourisme renferme le *mana* à une série de topismes résumant l'imaginaire stéréotypé de Tahiti. La première campagne « Les îles du *Mana* » centre le message sur la rencontre avec le « Polynésien » et la nature carte postale est dépeinte par les deux images d'Epinal du lagon et de la cascade. Elle oppose des valeurs simples « grand / petit », « le jour / la nuit », « la chaleur / la fraîcheur » ou plus symboliquement « disparaître / explorer » rappelant Robinson Crusoé ou « donner / recevoir » qui réfère au don et contre-don de Marcel Mauss. La campagne « *Take me to Tahiti* » institue parfaitement un rapport de force symbolique entre le *mana* détenu par les Polynésiens que viennent expérimenter des couples de touristes anglais, américains et brésiliens. Le couple américain revit le mythe du mariage polynésien, le couple brésilien s'initie à la danse, le couple anglais partage avec ses enfants, des instants de bonheur à Raiatea. La campagne replace le mythe polynésien tel qu'il est attendu et perçu par l'étranger, dans une marque de « l'utopie du quotidien »⁴⁶ accessible et monnayable.

Le mythe de Tahiti est associé au mythe du bonheur, mythe universel présent dans toutes les traditions culturelles. Il a été construit par les premiers explorateurs dont les récits dressent un tableau idyllique des îles polynésiennes à l'exception des journaux de bords du Boenechea (1775). Le plus remarquable récit français vient de Bougainville pour qui les femmes tahitiennes sont comparables à des déesses.

« Les pirogues étaient remplies de femmes qui ne le cèdent pas, pour l'agrément de la figure, au plus grand nombre des Européennes et qui, pour la beauté du corps, pourraient le disputer à

⁴⁵ Enquête menée entre janvier 2017 et septembre 2018 mobilisant deux méthodes : les enquêtes semi-qualitatives en ligne et des entretiens qualitatifs. Une partie de cette enquête a été publiée au cours de l'événement « Les 100 voix du *mana* » du 22 novembre 2019 créé et organisé par les étudiants de Licence Sciences Information et Communication de l'ISEPP-UCO Pacifique.

⁴⁶ Sheringham, M. (2013) *Traversées du quotidien*, résumé du Chapitre 4. Barthes et le quotidien : « Ce qui tombe comme une feuille sur le tapis de la vie », p. 177-218 en référence à Barthes, R. (1971) *Sade, Fourier, Loyola*, Paris : Éditions du Seuil, p. 23.

toutes avec avantage. La plupart de ces nymphes étaient nues, car les hommes et les vieilles qui les accompagnaient leur avaient ôté le pagne dont ordinairement elles s'enveloppent. »⁴⁷

Cette iconographie est prolongée par Paul Gauguin, figure légendaire dont l'imaginaire investit nombre d'objets culturels que ce soit la reproduction de masse de cartes postales de ses œuvres ou les multiples adaptations cinématographiques de son œuvre dont le dernier film où Gauguin est joué par Vincent Cassel (2017). Dans ses peintures, l'artiste souligne la liberté des mœurs sexuelles des Tahitiens et s'autorise à la pédophilie et la transmission de la syphilis sans *tapu*, sans *mana*. La mobilisation de bataillons américains pendant la Seconde Guerre mondiale perpétue l'imaginaire du paradis perdu, lui-même continué par différents films sur la Polynésie. Le produit culturel symbolique de cette intertextualité iconique est *Les Révoltés de la Bounty* à la fois livre, films, musée ou spectacle. Sous les traits de Marlon Brando (1962) ou de Mel Gibson (1984), la continuité du mythe est assurée de générations en générations. Le duo plages blanches et eaux turquoise confrontent des stéréotypes genrés devenus porteurs d'un *mana* culturel folklorisé. Les Tahitiennes faciles à conquérir sont des *vahine* sensuelles qui dansent face aux fiers guerriers, surfeurs chevronnés et *Aito en va'a*⁴⁸... Tahiti signe un topisme d'un paradis immaculé où vivent des humains aux corps magnifiques, aux mœurs libres... et aux dieux autorisant les sacrifices humains.

Danses, lagons, cascades, contacts avec la population réputée généreuse et accueillante... Les vidéos, la stratégie digitale et les affichages publicitaires de Tahiti Tourisme renforcent les images déjà connues de la Polynésie française. Les stéréotypes sont identiques, seule la promesse change. Au lieu du mythe de la *vahine* le long d'un lagon aux eaux turquoise paradisiaques, les îles du *mana* valorisent la diversité des îles et la culture polynésienne. Cette promesse détourne de la seule île de Bora Bora, mythique et rêvée. Les raisons sont concrètes et nécessaires.

La légendaire île de Bora Bora affiche régulièrement complet et propose un tourisme de luxe concurrencé par d'autres îles moins onéreuses (Seychelles, Maurice, Hawaï, etc.). L'environnement menacé et abîmé oblige à déporter l'attention sur l'humain. La culture polynésienne étant forte, la communication de Tahiti Tourisme s'offre le topique et l'énergétique du *mana*. Le topique en tant que lieu rêvé et surinvesti par les Occidentaux bercés par les

⁴⁷ Louis-Antoine de Bougainville, 1766-1769, Voyage autour du monde par la frégate du Roi *La Boudeuse* et *La flûte l'étoile* ; en 1766, 1767, 1768 & 1769, Paris: Saillant & Nyon, Deuxième jour à Tahiti.

⁴⁸ « Vahine » signifie femme, « aito » désigne le guerrier et tire son nom d'un arbre (filao) ; « va'a » qualifie la pirogue polynésienne.

disputes scientifiques des penseurs des sciences sociales. L'énergétique par la puissance que cette campagne opère au niveau cognitif et symbolique. En choisissant « énergie vitale » et « force spirituelle », l'Office rallie avec lui le *mana* d'origine, le *mana* du primaire non colonisé et le *mana* magique des jeux vidéo. Il capitalise sur l'attirail lexical d'un *mana* investi par la culture contemporaine.

Dans un ouvrage dédié au « nouveau *mana* », Matt Tomlinson et Ty P. Kāwika Tengan⁴⁹ soulignent la prééminence anthropologique du *mana* dans la trivialité contemporaine rapportant le *mana* à une culture à part entière. Nom de partis politiques hawaïens ou néo-zélandais ; marque de rasoirs ; ingrédient inédit du porc en boîte de conserve ; cartes oracles ; titres de magazine de sport ; revue anthropologique ou refrain de chanson... Le *mana* mobilise une esthétique hybride entre spiritualité et science signalant le caractère identitaire d'un mot-concept désignant un mot-société. Le *mana* contemporain est fondamentalement culturel. Utilisé dans les outils de communication hawaïen, néo-zélandais ou polynésien, le *mana* institue la force de l'imaginaire mythique du Triangle *māori*.

Héritier de ce *mana*-culture, tout le dispositif discursif est posé pour garantir la promesse faite par l'Office du Tourisme sans pour autant bousculer les offres du secteur. Le *mana* se trouve intégré au folklore culturel des danses, des plats tahitiens et des plages de sable blanc. La rencontre avec « le Polynésien » complète le tableau. A l'époque où les chefs comme Hongi Haka venaient au Roi George IV, ce sont désormais les touristes qui viennent à la rencontre des nouveaux rois⁵⁰, dépouillés de leur religion originelle mais porteur d'un renouveau identitaire dont Bruno Saura interroge le concept même de *mā'ohi*.⁵¹ Cerclé dans cette projection que l'étranger se fait de lui-même, le *mana* transmis aux touristes est nécessairement dénaturé. L'échec de la transmission du *mana* religieux aboutit à l'échec de l'identité même, du système communautaire dans son effet totalitaire pour être regroupé dans un déroulé suggestif des imaginaires stéréotypés de la culture polynésienne perçue par l'Occidental. Cette réalité construite et triviale est le fruit de médiations sémantiques et linguistiques qui renforcent le vide du mot-*mana*.

Au sujet du terrorisme, Régis Debray compare cette notion à un « mot-caca, mot-*mana* ». ⁵² Le médiologue dénonce dans cet article

⁴⁹ Tomlinson, M., & Kāwika Tengan, T. P. (2016) New Mana: Transformations of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures, *Série: Monographs in Anthropology*, Canberra: ANU Press. Article accessible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1d10hk8>, consulté le 25 septembre 2019.

⁵⁰ A Tahiti, la revendication d'être roi est constante. Parler de sa lignée, de ses terres, de son origine est quasi obsessionnelle car en étant roi, le *mana* vient de sa naissance et ne peut être discuté.

⁵¹ Saura, B. (2009) *Tahiti Ma'ohi - Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Papeete: Au vent des îles.

⁵² Debray, R. (2002) Le Passage à l'infini, *Les cahiers de médiologie*, 2002/1, n°13, p. 3-13.

l'usage politique du mot terrorisme. Il condamne notamment la reconstruction sémantique du mot « terrorisme » pour justifier l'Axe du Mal au centre du discours de Georges W. Bush en guerre contre une civilisation. Il est étonnant de voir le mot *mana* à la fois associé au mot *caca*, comble de la désacralisation et à la fois, au terrorisme. La plume acerbe de l'auteur souhaite rappeler la capacité manipulative des mots-vides et des mots-multiples utilisés sans contexte et reconstruit par le discours contemporain. Etrangement, son propos résonne au sujet du mot-*mana* qu'il emploie à des fins significatives. Cette manipulation des politiques, cette trivialité du terme, ces médiations par les pratiques de communication qu'il décortique, éclaire brutalement sur les origines des critiques adressées à l'égard de l'usage du *mana* à des fins de visibilité touristique. Les campagnes du *mana* n'opèrent-elles par la même médiation qu'opère le couple « culture et technique » réduisant *de facto* les fondements de la transmission que pourrait encore opérer le *mana* ?

« L'organe de transmission. L'invisible support – en grec, l'*upokeimenon*, ce qui gît en dessous, ce qui ne se montre pas. Appelons-le médium, neutre singulier (et pour la langue française, facétieux cadeau du spiritisme au matérialisme ou du divinatoire à l'opérateur). Si ce trop-plein est réduit à l'essence, son épure devrait pouvoir être mise en facteur commun à la plus haute Antiquité comme à la plus sémillante post-modernité. »⁵³

Le *mana*-culture réduit l'essence même de tout ce qu'aurait encore pu représenter le *mana* pour les Polynésiens pour présenter ce que la culture mondialisée en perçoit. Un enjeu révélé par une discussion datant d'août 2019 sur la page Facebook Hawaïkians⁵⁴, une communauté comptabilisant plus de 6500 *like*. Dans un post, l'administrateur interroge ses lecteurs sur ce que signifie le *mana* pour eux. La question reçoit plus d'une centaine de commentaires. Au cœur des débats, la définition du *mana* qui oppose ceux qui évoquent le pouvoir à ceux qui préfèrent le caractère sacré du mot. Pour cette catégorie, plusieurs des commentaires évoquent une « source divine. » Ce second lexique mobilise un champ sémantique proche du développement personnel. Certains évoquent « l'estime de soi », « sa force », « être soi », etc. D'autres réponses valorisent les valeurs du peuple polynésien, celles qui appartiennent aux « Hawaïkians » au contraire de celles importées par le colonisateur. Pour autant, le vocabulaire mobilise des références importées comme « *may the force be with you* » (Star Wars)⁵⁵, le « karma » ou un gif

⁵³ Debray, R. (1998) Histoire des Quatre M, *Les cahiers de médiologie*, 1998/2, n°6, p. 12.

⁵⁴ Hawaïkians, ceux qui viennent de Hawaïki. Hawaïki est une île mythique où se trouverait les origines du peuple polynésien. Discussion sur Facebook publiée le 16 septembre et consultée à plusieurs reprises entre le 17 septembre et le 25 septembre 2019 : <https://www.facebook.com/Hawaikians/posts/397060220888187>

⁵⁵ Phrase célèbre traduite par « Que la force soit avec toi. »

animé d'un manga japonais. Le mot-*mana* dessine une médiation immédiate populaire et popularisée d'une identité propre au Triangle *māori* sans pour autant se dégager du référentiel qui l'a reconstruit.

Cette hyper-médiation traduit ce que Régis Debray analyse dans son article sur les *Quatre M*. L'auteur instaure le caractère fondamentalement religieux des mass-médias, ces nouveaux organes de transmission que le singulier latin, *médium* incarne aux yeux des perceptions populaires. Régis Debray dépasse la matérialité simple du concept, réduite par le « médium est le message »⁵⁶ pour investir la capacité à véhiculer une pensée, un message, un milieu. Dans le spectre de l'attirail de communication sur le *mana*, l'outillage symbolique facilite la capacité des mass-médias à être des « presse-boutons » et une « fascinante magie. »⁵⁷ Le *mana* se trouve d'emblée réduit à une transmission folklorisée. Seule sa capacité de médiation, symbolique et territoriale, pourrait encore servir à Tahiti, la Polynésie et l'unité culturelle du Triangle *māori*.

Derrière l'effort marketing ne se tisserait-il pas l'intention de rattacher le *mana* polynésien aux multiples définitions, médiations et réappropriations qui existent par le monde ? La trivialité du *mana* publicisé, discuté et redéfini fait émerger une exigence fondamentale de transmission autour du partage des connaissances polynésiennes. « Ô Otāitiens, ô mes amis », est-il encore temps de refuser le conseil au chevet d'un *mana* redéfini par l'effacement culturel ou est-il possible d'entrevoir un renouveau du *mana*-médium, *mana*-transmission ? Ne serait-il pas temps de dépasser tabou et topique pour instaurer une transmission renouvelée de l'identité polynésienne ?

Cet article a cherché à décrypter le flou sémantique autour d'une notion largement investie par les champs des sciences sociales. En revenant sur l'approche sacrée du *mana* qui apparaît comme un mot désignant un système historique structurant la société polynésienne d'avant la colonisation et l'évangélisation, nous avons cherché à détacher le *mana* des concepts d'autorité, de pouvoir maléfique et des croyances reconstruites d'un *mana* synonyme de puissance et mauvais œil. En revisitant la trivialité du *mana*, objet anthropologique, social, culturel ou encore économique, nous avons montré une circulation d'un mot devenu symbole d'une culture qui cherche à s'affirmer ou à défaut, s'afficher. En tant que tel, nous posons que le *mana* est devenu un mythe de transmission pour la société polynésienne de Tahiti renfermant l'imaginaire d'un savoir sacré réservé ou au contraire, d'un tabou interdit et maléfique.

⁵⁶ Debray fait référence aux travaux de Marshall McLuhan.

⁵⁷ Debray, R. (1998) Histoire des Quatre M, *Les cahiers de médiologie*, 1998/2, n°6, p. 21.

L'objet même de *mana* s'institue comme une pratique communicationnelle aboutie au point de faire du mot, un *médium*.

Le *mana*-médium, mot que nous instituons, désigne l'appareil même de transmission que le mot revêt aujourd'hui. Le *mana*-médium détient toutes les facultés de transmission du message que Régis Debray décrit. Le *mana*-médium est un « procédé général de symbolisation (...); un code social de communication (...); un support matériel d'inscription et de stockage (...); et un dispositif d'enregistrement et de diffusion. »⁵⁸ Nous ajoutons qu'il est devenu un corps. Le *mana* est associé à un être en charge de sa transmission symbolisée par le *tupuna*, celui qui porte les mémoires de la société. En tant que tel, le *mana*-médium appelle à un renouveau d'un *mana*-transmission à la fois *corps*, les personnes pouvant réécrire le sacré structurant de la conception polynésienne du monde; et à la fois *contenu*, une transmission à distance du mot-*mana* vidé de son sens à la faveur d'une transmission hybride et renouvelée de l'identité polynésienne contemporaine. Nous envisageons cette piste comme une réflexion sur l'iconographie discursive répétée de la perte des cultures opposée à celle du discours d'une renaissance culturelle portée par les jeunes générations polynésiennes marquées du sceau de la honte et de l'égarement culturel.

Bibliographie

BARTHES, R. (1975) *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris: Seuil, Collection « Écrivains de toujours »

BENOIT, D., BERTHELOT-GUIET, K., MARCON, C. (2013) La marque : objet communicationnel, *Communication et management*, 2013/1, Vol. 10.

BERT, J.-F. (2012) Par quoi se définit une religion « élémentaire » ? Notes sur le séminaire de Marcel Mauss à l'EPHE (1922-1923), *Archives de sciences sociales des religions*, 159, juillet-septembre 2012.

CAILLE, A. (2017) Du religieux. Esquisse d'une grammaire en clé de don, *Revue du Mauss*, 2017/1, n°49, p. 185-217.

CORDINGTON, R. H. (1891) *The Melanesians: studies in their anthropology and folklore*, Oxford: The Clarendon Press,

DANBLON, E., FERRY, V., MACAGNO, F., MEYER, M., PAGLIERI, F., RUBINELLI, S., TINDALE, C.W., WALTON, D. (2014) Les Topiques d'Aristote, *Revue internationale de Philosophie*, 270 (4).

⁵⁸ Debray, R. Histoire des Quatre M, *Les cahiers de médiologie*, 1998/2, n°6, p. 13.

DEBRAY, R. (2002) Le Passage à l'infini, *Les cahiers de médiologie*, 2002/1, n°13, p. 3-13.

(1998) Histoire des Quatre M, *Les cahiers de médiologie*, 1998/2, n°6, p. 7-25.

FIRTH, R. (1940) "The analysis of *mana*: an empirical approach", *The Journal of the Polynesian Society*, Vol. 49, No 4 (196), p. 483-510.

FREUD, S. (1912) *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Vienne: Hugo Heller & Cie., traduit de l'Allemand avec l'autorisation de l'auteur en 1923 par le DR. S. Jankélévitch, Paris : Payot.

GAUTHIER, F. (2010) Mauss et la religion. L'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille (et leur dépassement par Mauss), La Découverte, *Revue du Mauss*, 2010/2, n°36, p. 111–123.

GRAND, S. (2007) *Tahu'a, Tohunga, Kahuna. Le monde polynésien des soins traditionnels*. Papeete: Au vent des îles.

HERMANN, A. (2013) *Les industries lithiques pré-européennes de Polynésie centrale : savoir-faire et dynamiques techno-économiques*, Thèse en Anthropologie biologique, Ethnologie et Préhistoire soutenue le 12 décembre 2013, Université de la Polynésie Française,

JEANNERET, Y. (2014) *Critique de la trivialité*. Paris : Edition Non-Standard.

(2008) Penser la trivialité. Tome 1 : La vie triviale des êtres culturels, Paris: Broché.

JOUVE, V. (2016) Réflexion et métaphore chez Roland Barthes, *Carnets* [En ligne], *Deuxième série* – 6.

KAPEFERER, J.-N. (2011) France : Pourquoi penser marque ? *Revue française de gestion*, 2011/9-10 (n°218-219), p. 13–23.

KECK, F. (2002) « Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française », *L'esprit / Mind / Geist*, n°2.

KEESING, R. (1984) Rethinking Mana, *Journal of Anthropological Research*, vol. 46, p. 137-156.

LEVI-STRAUSS, C. (1989) *Des symboles et leurs doubles*, Paris: Plon.

(1949) Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in *Mauss, M. Sociologie et anthropologie*

LLOANCY, R. (2015) *James Cook et le tabou. Origine d'une notion*. Paris: L'Harmattan.

MACCLANCY, J. (1986) "Mana: An Anthropological Metaphor for Island Melanesia", *Oceania*, Vol. 57, n°2, p. 142-153, <http://www.jstor.org/stable/40332332>

MARETT R. (1916). *Mana. Encyclopædia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark, p. 375-380.

MARTELLI, S. (1996) *Mana ou sacré ? La contribution de Marcel Mauss à la fondation de la sociologie religieuse dans Revue européenne des sciences sociales*, T. 34, No. 105, Mauss : hier et

aujourd'hui : XIIe colloque annuel de Groupe d'Etude « Pratiques Sociales et Théories », pp. 51-66.

MAUSS, M. (1902-1903) *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Les classiques des sciences sociales en ligne, Université du Québec.

MEYLAN, N. (2017) *Mana. A History of a Western Category*, Pays-Bas: Brill.

(2013) Magie numérique, magie anthropologique. Le *mana* dans la construction de l'efficacité rituelle, *Les Cahiers du numérique*, 2013/3, vol. 9, p. 15-40.

MIRCEA, E. (1969) *La nostalgie des origines*, Paris: Editions Gallimard (1971).

QUET, M. (2014) Les sens du pouvoir. Une approche sémiologique des sciences sociales critiques, *Revue du Mauss*, 2014/2 (N°44), p. 309-341.

PEREZ, C. (2008) Christianisation, phénomènes de cumul et de rejet du « sacré missionnaire » en Polynésie orientale au moment de la rencontre, *Histoire et missions chrétiennes*, 2008/2, n°6.

PUTIGNY, B. (1975) *Le mana ou le pouvoir surnaturel*, Paris : Editions Avant & Après, réédition 1993.

RICHARD, A. (2017) *Le Païen*, Papeete: Au vent des îles.

SAURA, B. (2016) Les contradictions de la tradition orale, *Faa'a Feuri*, Cycle de conférences à la mairie de Faa'a.

SAURA, B. (2009) *Tahiti Ma'ohi - Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Papeete: Au vent des îles.